وعن سفيان الثوري رح كل معصية اصلها في الشهوات فانه
يرجى غفرانها وكل معصية اصلها من الكبر فانه لا يرجى غفرانها
لان معصية آدم عم كان اصلها من الشهوات ومعصية ابليس كان
اصلها من الكبر

حكي ان عبد القادر الكيلاني اعتزل عن الناس وتوحش للعبادة
فليلة من الليالي امتلأ العالم بالنور فنادى مناد يا عبد القادر
اجتهدت للعبادة لي وعبدت حق العبادة فاني قد رفعت عنك حرمة
الاشياء وابحت جميع الاشياء لك فافعل ما شئت فيما بعد وقد غفرت
لك فقال عبد القادر اعوذ بالله تعالى من شرك يا شيطان فاذا ذاك
الظلام واضمحلت تلك الانوار وقائل يقول قد نجوت بعلمك يا عبد
القادر قد اهلكت في هذا المقام عبادا وزهادا

قدس الله سره
طريقه للحادي

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ، ولعنان الثناء اليه ثانيا ، وعلى
افضل رسله واله مصليا ، وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا ، وبعد
فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول
اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع
التي من لم يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني
لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه نوع من التغييرات
وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر
اتمامه وقضى بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة
على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب
انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ احد
من فرسان العلم الى هذا الامد سميت هذا بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو
والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير
قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقرآن كريم

وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل
منقعر في محامد لاصولها في مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول
القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة
المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة
المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين
فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله وما يعلم تاويله
الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول
الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا
من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس
مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه وسنة
نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم
العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها
الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم
هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة
في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية
الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها امارات
وعلامات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة
اركان قصر الاحكام وذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع

والقياس على الوجه الذي بين الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان
العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن
تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين
في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب
على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب
عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي
بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز
كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع
الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير
المنظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين
مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة
مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا
بعروق الاعجاز اختار في الاعجاز العروق وفي السحر الاهداب لان الاعجاز
اقوى واوثق من السحر واختار في العروق لفظ الواحد وفي الاهداب
لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من
جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هو الا واحدا فاما السحر في الكلام
فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته
تنقيح الاصول واسأل الله تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه

وطالبه

وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول
الفقه اي هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما
يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ وللابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد
عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات
امام رازي
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا
من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل
والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم
لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان
كاتب بالفعل لا ينعكس وذلك ان تعريف الاصل تعريف اسمي
اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكره في المحصول
لا يطرد لانه اي لان الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية و
الصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط كالادوات
الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا تسمى
اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما
عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام

والتصوف ومن لم يرد اراد الشمول بهذا التعريف منقول عن الامام
رحمه الله تعالى فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد فقوله
مالها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما تتضرر به
في الاخرة لكان قوله تع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما
الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب
او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة
ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت
اثنى عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب
عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون
من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه التسعة الباقية يكون من الاول اي
مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب
عليها ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها
ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل
الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بمالها وما
عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت
هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما
عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات

اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة
والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم
الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة
مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح وان اردت بالفقه هذا
المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت ما يشمل
الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله تعالى انما لم يزد لانه اراد
الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الا
عتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم يسمى الكلام فقها اكبر

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم
جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد
امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى فان اريد
الاول يخرج العلم بالذات والصفات او يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان
العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخر فالحكم ههنا
التفسير قسمان شرعي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب
الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما
مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري او
عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية
كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص

الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا
القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد المفتي دليلا له
لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية
كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال
ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب
الله تعالى شامل جميع خطاباته وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس
كذلك كالقصص والامثال والايات المتعلقة بصفات الله تعالى نحو لا اله
الا هو الله فبقي في الحد نحو ان الله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه
بقوله بالاقتضاء اي بالطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب
وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم
كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل
الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي
وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي
وهو الخطاب بالوضع بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب
للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي
وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه
داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة
انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة فح الوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء

آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر
في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بذلك
اي بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب
الله فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا اي بطريق اطلاق اسم المصدر
على اسم المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا
اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم
وهو خطاب الله تعالى ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو
اي لا خطاب الله تعالى فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج منه ما يتعلق
بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو
ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو
حكم باعتبار متعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة
لا تصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او ذمته حكم شرعي ثم
اداء الولي حكم اخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم
المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه
ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال اعلم ان المصادر
قد تقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله
الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه
ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب
الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس

فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج
منه امنوا واعتبروا اى من الحد مع انهما حكم فالمراد من الايمان ههنا
التصديق ووجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد
بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه
ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق
بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية
العملية والحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون
حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح
وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو قوله
امنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما
يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا من حد الحكم
لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج
اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا
خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل
في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان
عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان
عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون
من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون

صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه
فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع و
الجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد
فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه
المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يزاد عليه اى على حد الفقه التي
لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكره المحصول
ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم
انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد من الاحكام
ليس بعض الاحكام وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها
سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في
كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم
من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة
غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى
لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل
لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل
واحد لوجود لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف
او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد
لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد ان يكون بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم

علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر
والخطاء فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد
فيه مساغ وايضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به نوع
مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام
الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع
عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر انه يعلم
فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة
رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام وبعده
ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم
كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم
وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن الرسول عليه السلام
لعدم الاجماع فى زمنه لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة
الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان
الفقه ظنى فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة
التى ذكرنا انها فقه وهى ما قد ظهر نزول الوحى به وما انعقد الا
جماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على
القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة
الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت
الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به
فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا

واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت
الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم
يثبت فى علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وان كان فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى
عليه الفقه اراد ان يبين ما يبتنى عليه الفقه اى شئ هو فقال
هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه
لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو
ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب
فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة بقوله
تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين من
على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط
من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس الوطى الحرام على الحلال فى حرمة
المصاهرة يعنى قياس حرمة وطى ام المزنية على حرمة ام امته التى
وطئها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص
ورد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول
الفقه باعتبار الاضافة فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
فنقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه

بعد ما نقل ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص
لا حاجة الى الاضافة العلم الى الا ان يقصد زيادة
بيان وتوضيح كما يجى الا ان ... تحقيق

التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية
والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل
فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه
التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة
في الارشاد والمقدمة وغيرهما ليبتني عليها النكت الخلافية ونعني
بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل
الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا
استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه
كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس
دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية
الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة
في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا
شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل
كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس
على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون

في مسائل

من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة
الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها
ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون
القياس قد ادى اليه رأي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون
باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما
تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة
بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا
يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا
العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس
الا المجتهد لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل
المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا
يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل
بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد بين
فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة
رحمه الله تعالى وكلما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية
من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث
التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو
العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا بناء في هذا المعنى
فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية رأي

ذلك المجتهد بهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر
الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة
لخصوصية ناشية من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا
الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم
به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج
في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين
فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى
وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات
مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم
هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف
هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل
على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته
القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من
مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس
موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات
يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم

ان جميع

ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة
التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل
القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل
كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم من
الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية
والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية
بعضها ناشية عن الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث عن العوارض
الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية
للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث يتعلق بحد هذا العلم
اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام
ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي
وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها
العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس
مبحوثا عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة
او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم

الاول تقع محمولات للقضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم
الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي
يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك
القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها
نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم
ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم
ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هي مبحوث
عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول ما يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا
العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما
الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم ومسائله ويلحق
به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير
المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو
وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل
امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا
العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق تلك
العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة

من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق
به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع
لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع
الى احوال الموصل ولكن قد يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور
الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد ام لا فهذا البحث
يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث
الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم
فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض
لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا
بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات
غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى
الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن
واعلم اني لما وصلت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك
بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد
كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها
وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة
شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم

وفي المنطق يبحث عن ايصال تصورا او تصديقا الى تصور
او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث
عنه ناشئة عن احد والبعض عن الآخر فموضوع هذا العلم
كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع
العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد
المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على
انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان
لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه
شيئان من فعل المكلف والمقدار وما اورد وامثاله النظير وهو بدن
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن
الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه
موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان
الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث فيه عنه او عن اجزائه
وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في
علم عن نوع منها فالحيثية يكون بيان ذلك النوع فقولهم موضوع
الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة

اجسام

اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان
المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة
لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك
ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث عن بعض كل منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد
يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يتصور
ان يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه
لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره
فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ و
لانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد
موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك
لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها
وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد به ان الاصطلاح جرى بان
الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم
ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع
علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة

قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية
فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما
عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع
خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية
وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو ما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية
والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب رح ان هذا التعريف
دوري بانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد
ان يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان
المصحف معلوم اى في العرف فلا يحتاج في تعريفه بقوله الذى كتب
فيه القرآن ثم اوردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف
اى نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا
فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بهذا بل تشخيصه في جواب
اى كتاب تريد وما القرآن فان علمائنا رحمه قالوا هو ما نقل الينا
الى اخره فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا
فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه
في جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا
لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي
وعلى المقرو فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقرو فان القرآن لفظ
مشترك يطلق على الكلام الازلي الذى هو صفة الله تعالى ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المقرو فكانه قيل اى المعنيين تريد فقالوا ما نقل

الينا الى آخره اى نريد المقرو فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور
ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي معرفة ماهية
المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف
موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس
قابلا للحد بقوله على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف
للشيء المشتمل على اجزائه فهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل
لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة فاذا عرفت
ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل عم فقد وجد مشخصا فان كان
القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن
عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا
خاصا سواء يقرأه جبرائيل عم او زيد او عمرو على ان الحق هذا
فقولنا على ان الشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن
لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان
الشخص لا يقبل الحد فيكون الشخص لا يحد جعل دليلا على ان
القرآن لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة واما
معرفة الشخص فقط واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو
هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة
في الاصطلاحات فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات
التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بمشخصاتها
الى حد لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار رفاتها بل باعتبار محلها

فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان
يقرأها زيد او عمرو وعنينا بالتشخص هذا والتشخص بهذا المعنى
لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال
هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته
لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور
ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد وان يقال بعض القرآن ونحو
ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص
وعنى بالسورة هذا المعهود والمتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد
الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب في بابين
الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته
الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى
فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز
وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث
في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب
الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان القرآن
نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
المراد من النظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن
نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار
لفظ النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى

فقط

13

فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده
وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الحائض
والجنب حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن
لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم
النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت
ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن
هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت
هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم
الاربع فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم
باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار
الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور
المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور
المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع
في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اى الذي باعتبار وضع
اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فالمشترك كالعين
مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان
او وضعا واحدا اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام

لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا على قوله والا فالجمع منكرا اي وان لم يستغرق في جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه فالمراد من الجمع المنكر هنا الجمع الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق

اومعه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر بهذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناها فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال

اصلا في قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب
الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض الطهر وان لم يحتسب يجب
ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض وللطهر في
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد بالقرء
الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى
فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ
ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي
يكون في حال الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة
اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران
وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين
وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر
ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق لانه يكفي
في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج
وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد تفرد
بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص وضع
للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد
الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله
تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص
فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه
بغير

بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على
الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها
فلا تحل له من بعد اي من بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره
في اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد الترتيب
اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان
وجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا
والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله تعالى فان طلقها
رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان
طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا
وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك
الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد
بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا
للشافعي رحمه الله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر
او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا
دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر
اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدارا خلافا له لان قوله تعالى فرضنا
معناه قدرنا وتقدير الشرع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
فالاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون

الادنى مقدرة ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراى
والقياس بشىء هو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب اى كونه
عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق
بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام فى هذا الباب مسائل
اخر اوردتهما فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا مسئلتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم
الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل
عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة
الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى
العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما
احتيج اليه ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال
لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابى
آخر والناس الثانى اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة
فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم
يجب ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان
العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعى
يوجب الحكم فى الكل نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجئ الى كل
افراد يتناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون
لفظ يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة فى الخطاب قد وضع

الالفاظ

16

الالفاظ وقد قال على رضه فى الجمع بين الاختين وطأ بملك يمين احلتهما
آية وهى قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطى كل امة مملوكة
سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطى ام لا وحرمتهما آية وهى
ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين
سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك اليمين فالمحرم
راجح كما يأتى فى باب التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود
رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى
والذين يتوفون حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل
اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفى عنها زوجها
فقال على رضه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما
فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء
القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته اى لاعنته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر
سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى
واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ما يتناوله الآيتان
وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله ان النصوص

الاربع التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين
الاختين والعدة ولكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب
بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو
شايع فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
وسيجي معنى القطع فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص بقطعي
لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما الا ان تدل القرينة
على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة
والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص
فالتأكيد يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل
واجمع وايضا جواب عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول
نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال
اصلا ناش عن دليل ولا غير ناش عن دليل فان قيل احتمال
المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر
قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض
بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان
مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان

في الدلالة

في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فعلم ان احتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة لهما ولا احتمال مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولانم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا
قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على
ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل
وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان
كان متراخيا لانم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي
يكون موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض العام و
الخاص فان لم يعلم التاريخ يحمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة
والا يلزم الترجيح بلا مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت
حكم التعارض في قدر ما يتناولاه قطعا وان كان العام متأخرا
ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه
وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي
يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية
بل ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون
قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل
قصر العام على بعض ما يتناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل
اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل
ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام

على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد
فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض
الذى جعل الغاية حداً له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل او مستقل
وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الغير
يرجع الى غيره نحو خالق كل شئ فعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه
وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس
نحو واوتيت من كل شئ واما العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف
واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو
كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا كما عطف على
قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اى فيما اذا كان
الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل هو اى العام حقيقة في الباقي
لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى وهو اى العام حجة
بلا شبهة فيه اى في الباقي هذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان
مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا
ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اى
لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث
انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان
لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى في فصل المجاز ان
شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص
بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه

شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره
لكن بحيث هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا
لانه في الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على انه مفروغ عنه حتى
لا يقول ان قوله يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم ونظيره دليل فيه شبهة
وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان الخطابات
الشرعية التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات
الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
تخصيصه نخصه وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى
اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لانه
ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان
انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء
ان كان مجهولا يكون الباقى في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم
وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه
كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء
لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام

حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة
لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي
مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما
فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا
يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان
المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا لا يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل
بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام
وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة
الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده ما
وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو
في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين عنها لانه ترجيح من غير
مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام
الذى لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه
للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به اى بالشك اذ قبل التخصيص كان
معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا ام لا فلا يبطل
بالشك وان كان اى المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

لا يريد

لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشبه الناسخ يصح
تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام
لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل على هذا
الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصحيفة بل يريد انه من حيث
انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا
وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى
انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة
فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض
فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه
الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم
العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح
تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث
انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة و
من حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص
حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد
عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب
ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم
الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال
التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص
وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي
حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا

فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر ههنا الفرق بين التخصيص
والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق
بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم
فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد
نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذى نسخ
بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو
لا يعارضه لانه دونه فلا ينسخ لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين
انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين
الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع
بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط
الفاسد ففى المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها يناسب
الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه
المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار
كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة
الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما فى البيع لا يصح البيع فى الاخر
بوجهين احدهما انه يصير البيع فى الآخر بحصته من الثمن المقابل
والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما يأتى فى المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع فى الاخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر

او العـ

او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول البيع ونظير النسخ اذا باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسئلة
تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا
تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه
فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد
الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان
الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف
على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار
يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء
فان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء وان علم كل واحد منهما يصح
لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف العبد والحر اذا بين حصة كل واحد منهما يصح لشبه النسخ عند
ابى ح رحه وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم
على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده
بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فاذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذى شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة
اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك
بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك

والثاني ان يكون محل الخيار معلومًا لكن ثمنه لا يكون معلومًا والثالث
على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلومًا فلو راعينا كونه
داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه
يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو
راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان
كل واحد من محل الخيار وثمنه معلومًا فلان قبول غير المبيع يصير
شرطًا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة
ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ يوجب الصحة
في الجميع وجهة الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء
واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع
يصير شرطًا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف
صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي
حنيفة رح وعندهما يصح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير
كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع فصل في الفاظ العام وهي اما عام بصيغته بان يدل
لفظه على العموم ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول
المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم
فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدًا فقوله يطلق على الثلثة

فصاعدًا

فصاعدًا اي يصح اطلاق اسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين
من الثلثة فصاعدًا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل
على جميع افراد تلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة
عبيد مثلا فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه
يحتمل الثلثة فصاعدًا فان هذا بناء في معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة
وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى
فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع
في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تع قلوبكما مجاز كما
يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام
فانه اذا كان المقتدي واحدًا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين
فصاعدًا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام
فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد
او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة
ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على
احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك
لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فانهم
يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين
جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين المثنى والجمع
لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة
والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة

والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع
الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص
المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى
عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اى من الطائفة
العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو
الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم
ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس
واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف
الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام
فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى
من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام
على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متعين والكل
محتمل فاذا اعلم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث
هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى في هذه الصحيفة ولا يمكن
حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة
فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقوله عليه السلام
الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله

هذا الجمع

هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف
لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل
لك النساء هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك
معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع
وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات
للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية بيانا لمصرف الزكوة
فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اى اذ لان اللام
لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل
على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول من وجه ومعنى الجمعية
باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية
فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام
في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف
العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس
مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل
عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم
لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام
نحو عبيد زيد احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر
على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما

الهة الا الله لنفسه قالوا النحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام
اذا لم يكن للمعهود لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق
والسارقة الاية تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز
وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل
في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع
النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل
الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد
والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت
رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع ههنا اعلم ان اليمين
اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع
فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال
فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان
الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب
رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك وقوله معروف وانما يدل على العموم لانه في
معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم
عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق

تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا
اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس
الا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا
الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا
فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص
من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص
لكنها يكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت
بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا
فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاولى واذا اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاولى فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال
ابن عباس رضه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن يغلب
عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد فان اقر بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة
رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله
تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة
التي تعاد نكرة غير مذكور في المتن وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك
ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب

العتاق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة
فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي
عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد لان في الاول وصفه بالضرب فصار
عامًّا وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو
لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق
آخر وهو ان ايًّا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي
عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقًا
بضربه قطع النظر عن الغير فعتق كل واحد باعتبار انه منفرد
في لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت بهذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي
عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير
من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر
هذا نظير الاول فان طهارته معلقة بدباغته من غير ان يكون له
فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا
يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل
هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصًّا كقوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين ويقع عامًّا للعقلاء اذا كان للشرط نحو
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه
فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه

فـ

فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى يعتقهم الا واحدًا لان من للتبعيض اذا دخل
على ذي ابعاض كان كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض
وفي المسئلة الاولى بهذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع
النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع
النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه
فيبطل التبعيض وبهذا الفرق الاخير اي مما تفردت به ومنها
ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلامًا
فانت حرة فولدت غلامًا وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال
طلقي نفسك ما شئت تطلق ما دونها من ثلث وعندهما ثلاثًا
وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه
بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فالمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد
كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا
يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد
اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق وهو
ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اقتضى عمومًا

آخر فلا يلغو فيقتضي العموم في الأول فيتعدد الأول وبهذا الفرق
قد تفردت به أيضا وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق
بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره ففي من دخل هذا الحصن أولا يمكن
حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولا
فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف
إليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
إلى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فإن قال جميع من دخل
هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وإن دخلوا
فرادى يستحق الأول فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الإسلام
في أصوله ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن
أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن
اتفق فرادى يحمل على المجاز لأنه في حالة التكلم لا بد أن يراد أحدهما
معينا وإرادة كل منهما معينا ينافي إرادة الآخر فأقول معنى قوله
أنه مستعار للكل أن الكل الإفرادي يدل على أمرين أحدهما
استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحدا أو جمعا والثاني
أنه إذا كان الأول جمعا استحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا
يراد الأمر الأول حتى يستحق الأول النفل سواء كان واحدا أو جمعا
ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الأمر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق
الجميع نفلا واحدا وذلك لأن هذا الكلام للتحريض والحث
على دخول الحصن أولا فيجب أن يستحق السابق سواء كان منفردا

أو مجتمـ